

Cristianismo y naturaleza: de ideología legitimadora a evangelios verdes



PABLO ROLANDO CRISTOFFANINI

Universidad de Aalborg, Dinamarca

pablo@cgs.aau.dk

Sociedad y Discurso

Número 31:19-42

Universidad de Aalborg

www.discurso.aau.dk

ISSN 1601-1686

Resumen: El presente artículo analiza las ideas e imágenes de la Naturaleza del cristianismo y las consecuencias que han tenido para nuestra relación con ella. En una época de creciente preocupación por los efectos de la crisis ecológica y medioambiental es de gran importancia ocuparse de la visión de la Naturaleza trazada por el cristianismo, religión mayoritaria del mundo occidental que difundió sus sistemas económicos, lenguas y creencias religiosas al resto del mundo. Primero se presentan las ideas e imágenes que importantes investigadores consideran la causa de la relación conquistadora y expoliadora de la Naturaleza que sobrevivió la secularización. Posteriormente, se analizan e interpretan metáforas y modelos alternativos dentro del cristianismo: la Creación como hermandad de San Francisco y la elaboración de una utopía verde por el actual Papa en su carta encíclica *Laudato Si*. Como vivimos en sociedades secularizadas que ignoran o ven la religión de forma estereotípica presentamos algunas ideas centrales de Ludwig Wittgenstein que afirman el valor de la religión y la ética como sistemas simbólicos, que derivan en formas de vida, y que de ninguna forma deben ser disminuidos o sometidos a las reglas y principios de las ciencias de la Naturaleza.

Palabras clave: cristianismo, desacralización de la Naturaleza, actitud conquistadora, evangelios verdes, Wittgenstein y la religión.

Abstract: This article analyzes Christian images and conceptions of Nature and their implications for our relation with the later. The western world disseminated its economic systems, languages and beliefs in the world at large. Thus, the ideas and images of Nature of Christianity, the majority religion of the western world, gain increasing importance at a time of growing concern about the effects of the ecological and environmental crisis. Firstly, I introduce some ideas and images considered by eminent researchers to be the cause of the conquering, plundering and objectifying relationship to Nature. Secondly, alternative metaphors and models of Christianity's relationship with Nature are analyzed and interpreted, viz. Saint Francis' fraternal vision and the elaboration of a green utopia drawn by the current Pope in his recent encyclical, *Laudato Si*. As we live in secularized societies that either ignore or entertain a stereotypical view of religion, I present some tenets of Ludwig Wittgenstein asserting the value of religion and ethics as symbolic systems that lead to different forms of life. Additionally, he maintained that religion in no way should be diminished or subjected to the rules and principles of the natural sciences.

Key words: Christianity, desacralization of the Nature, conquering attitudes, metaphors and models, green Gospels, Wittgenstein and religion.

Introducción

Es un hecho bien conocido en los medios académicos que se ocupan de la religión, ética y ecologismo que un número considerable de investigadores han escrito sobre el cristianismo como una causa importante de la catástrofe ecológica en la que se encuentra la humanidad actualmente. En efecto, autores como Lynn White 1967; Arnold Toynbee 1972; Ole Jensen 1978 y Jens-André P. Herbener 2015 han señalado que narrativas centrales del Antiguo Testamento se convirtieron en una ideología legitimadora del dominio y expoliación de ella en Occidente: relatos que conciben a la tierra y seres vivientes como simples objetos muertos al servicio de las necesidades de los humanos. Estas narrativas contienen una visión desacralizada del planeta tierra y un antropocentrismo extremo porque, i) Dios no habita en la tierra y, ii) los humanos son los únicos vivientes creados como imagen de la divinidad, son lugartenientes de ella y ejercen un dominio despótico sobre el mundo. Esta forma de entender y expresar nuestra relación con la naturaleza (y la conducta que conlleva) la encontramos también en las sociedades occidentales secularizadas ya que las ideas, imágenes y actitudes de la tradición judea-cristiana frente a la Naturaleza sobrevivieron el desarrollo de la ciencia y tecnología aplicadas.

Ante esta crítica, se puede señalar que en los últimos decenios debido a la urgencia de los problemas ambientales y a la crisis ecológica, el cristianismo ha venido experimentado una transformación que se ha expresado en una mayor sensibilidad ecológica y medioambiental. Esta nueva sensibilidad, se manifiesta en nuevas interpretaciones de las narrativas de la creación contenidas en la Biblia y una reapropiación de las visiones y discursos alternativos ya existentes en la tradición cristiana como, por ejemplo, el de San Francisco de Asís. A ellas referimos como *los evangelios verdes*, es decir la buena nueva verde. Uno de los productos más importantes y acabados de esta elaboración cristiana de una ecología integral ha sido la carta encíclica de Francisco I, *Laudato Si*. En el presente artículo examinamos sistemáticamente aspectos centrales de la visión de la naturaleza de Francisco de Asís y el capítulo segundo de la encíclica del actual Papa, *Laudato Si*, titulado *El Evangelio de la Creación*. La tesis central del presente artículo es que ambos documentos —como contrapartida a la conceptualizaciones conquistadoras y expoliadoras de la naturaleza con base en el cristianismo— prueban convincentemente que la religión cristiana, como otros sistemas

culturales puede funcionar tanto como legitimación de la dominación o como utopía, en este caso como una utopía verde. Entendemos la utopía como el mejor lugar que aún no existe¹

Los documentos señalados son analizados e interpretados a la luz de las ideas de Wittgenstein sobre la especificidad de la religión y el lenguaje religioso como juego de lenguaje o forma de discurso diferente al de las ciencias naturales, pero de forma alguna inferior o subordinado al de las ciencias naturales. Fuera de la teoría de Wittgenstein sobre la religión y el lenguaje religioso, otros conceptos importantes de análisis utilizados son los de modelos y metáforas, específicamente los de la religión. Ambos develan algo que ha estado oculto. Los modelos pueden ser vistos como metáforas duraderas y estables. Les ofrecen a las personas dentro de un campo marcos de interpretación. Así, las metáforas de Dios como una persona/hombre (patriarca, padre, rey) han tenido una gran influencia en la tradición occidental (McFague, 1994 y Lee, Chung-Kee, 2010) y son imágenes utilizadas tanto por la tradición legitimadora de la conquista y expoliación de la Naturaleza como en los evangelios verdes. Finalmente, se utilizan puntos de vista de la crítica a la visión legitimadora para comprobar en qué medida las ideas y el lenguaje sobre la Naturaleza de Francisco de Asís y del actual Papa aún contienen metáforas que puedan llevar a actitudes de superioridad y dominio sobre la Naturaleza.

Wittgenstein: religión y lenguaje religioso

En el Tratado Lógico-Filosófico, Wittgenstein sostiene que el lenguaje conduce a equívocos cuando no se le puede relacionar con la realidad. (Wittgenstein, 1993). Es algo que ocurre cuando los signos y frases se extienden más allá del mundo que podemos experimentar, por ejemplo, cuando alguien afirma que Dios es un ser único que existe en tres personas diferentes. La misma palabra Dios no representa ni un objeto ni hechos que podamos experimentar en la realidad accesible a nuestros sentidos, por ello nunca podremos llegar a un consenso acerca de su posible tamaño y forma como lo haríamos, por ejemplo, en el caso de una persona o una montaña. Una de las consecuencias de esta reflexión sobre el lenguaje es que debemos concluir que lo que afirmamos sobre Dios, solo lo podemos hacer de modo indirecto a través de metáforas, analogías u otras formas de lenguaje figurado. Las ideas de Wittgenstein contenidas en el Tratado han sido utilizadas en la ya larga historia de crítica ilustrada o filosófica de la religión. (Clarck, 1999: 32) Sin embargo, Wittgenstein después de

¹ Sobre la relación entre ideología y utopía ver: Bloch, 1977; Gaines, 2000; Douglas, 2010 y 2011; Tamayo, 2015, y Cristoffanini, 2016.

haber concluido en esta obra que el único lenguaje con sentido es aquel que representa hechos actuales o posibles termina aseverando que, aunque todas las preguntas científicas hubiesen encontrado una respuesta, ninguno de los problemas de la vida habría sido solucionados, porque estos tienen que ver con valores y posicionamiento: “Nosotros sentimos que incluso si todas las posibles cuestiones científicas pudieran responderse, el problema de nuestra vida no habría sido más penetrado.” (Wittgenstein, 1918: 149). Y de hecho encontramos en sus escritos posteriores valiosas reflexiones sobre la religión, la ética y el arte que Wittgenstein consideraba como los mundos simbólicos más valiosos precisamente porque intentan responder cuestiones existenciales centrales para los seres humanos. De esta manera, en su Crítica a la obra del antropólogo británico Sir James Frazer, *La Rama Dorada* (Frazer, 1890 y 1981) Wittgenstein rechaza su idea de la que las costumbres y actos religiosos presuponen hipótesis y teorías sobre el mundo y la naturaleza y sostienen que los ritos tienen su origen en formas pre teóricas de reacción corporal. La magia y el lenguaje religioso afirma, no tienen necesariamente una función utilitarista y no deben ser evaluadas, como Frazer lo hace, como formas primitivas de ciencia. La visión apropiada es considerarlas como formas de actuar simbólicas y expresivas. (Wittgenstein, 1967 y Westerggard, 2013). El suponer que todas las convicciones y actos de los seres humanos tienen como objetivo explicar un mundo objetivo es intelectualismo y reduccionismo. Estos son los objetivos de los investigadores y la ciencia, pero no de otras formas de prácticas como la religión, la ética y el arte. Cuando se aplican las reglas de la ciencia para explicar otras formas de praxis, se corre el riesgo de no explicar nada. La creencia de que todas las acciones humanas solo pueden entenderse y describirse de forma apropiada a partir de modelos científicos y del lenguaje científico constituye una forma de etnocentrismo. (Albinus, 2003: 27)

En su obra posterior, *Investigaciones filosóficas*, llega a la conclusión de que su teoría de cómo funciona el lenguaje es válida solo dentro de áreas muy limitadas. En lugar de pensar el lenguaje como representación de objetos y hechos es más oportuno pensarlo como herramientas. El lenguaje y sus conceptos son herramientas. En el caso de una palabra como “juego” no es suficiente aseverar que consiste en desplazar una pieza sobre un tablero de acuerdo a ciertas reglas. (Wittgenstein, 1999: 19). Esta palabra también tiene muy diferentes significaciones en otros contextos: jugar a los dados, al tenis, fútbol, a las cartas, etc. Estas reflexiones llevan a Wittgenstein a revisar su aseveración en el Tratado Lógico-Filosófico que un lenguaje con sentido es el equivalente de todas las frases de las ciencias naturales. Podemos hoy sostener que el afirmar esto, constituye una especie de fagocitosis epistémica

que equivale a sostener que el tenis no es un juego porque no se puede jugar sobre una mesa. La tarea no consiste en desarrollar una teoría general del lenguaje sino más bien registrar como lo utilizamos en diferentes contextos y situaciones. Los humanos participamos en diferentes juegos del lenguaje, tales como formar y comprobar una hipótesis, inventar una historia; y leerla, adivinar acertijos o hacer un chiste; contarlo (Wittgenstein, 1999:16). La analogía entre el lenguaje y sus conceptos por un lado y las herramientas por el otro nos permite alejarnos de nebulosas discusiones sobre el significado de una determinada palabra, ya que, así como el significado de una determinada herramienta es su utilización, el significado de una determinada palabra corresponde a su uso. (Wittgenstein, 1999: 421). Las palabras no siempre refieren a objetos o hechos, el lenguaje es más dinámico y complejo. Para comprender el significado de una palabra, debemos intentar entender lo que la persona que se expresa intenta obtener con ella, como él/ella la utiliza. Las palabras pueden cambiar sus significaciones dependiendo del contexto en que se manifiestan. Así, no se puede dar definiciones generales y univocas de las palabras. Tenemos que observar su uso. A fin de cuentas, el significado de una palabra es su utilización en el lenguaje. La concepción del lenguaje en el Wittgenstein tardío está encapsulada en la analogía entre el lenguaje y el juego. Los juegos del lenguaje representan formas de vida en las que las palabras adquieren diferentes significaciones. La religión, puede ser considerada como un juego del lenguaje cuyas reglas no se sitúan en un nivel inferior al del de las ciencias naturales. Pero, en el juego religioso las palabras adquieren significados diferentes a los que tienen dentro de un juego del lenguaje científico o lógico. Una enunciación religiosa es una expresión de cómo las personas se conducen y comportan con relación a la realidad y la vida.

Metáforas y modelos

Otros conceptos relevantes para entender el lenguaje y pensamiento religioso son los de modelo y metáfora. El obispo, filósofo y teólogo Ian Ramsey afirma que los modelos de *revelación* (disclosure) son especialmente importantes para comprender el lenguaje religioso. (Cole 2004:156). Así, entre un fenómeno y un modelo analógico podemos encontrar semejanzas y diferencias estructurales. Los modelos facilitan la descripción de los fenómenos. El lenguaje religioso se caracteriza por narrativas y modelos, estos últimos van acompañados de calificadores o modificadores que desarrollan el modelo revelando o sacando algo a luz. Funcionan como índices que dirigen nuestra atención en una dirección determinada. Por ejemplo, cuando en el lenguaje religioso se habla de Dios como la causa primera. Causa es la

expresión que denota al modelo y primera el calificador que orienta y nos obliga a retroceder hasta que llegamos más allá de lo que podemos observar y el misterio se nos revela. (Lee 2010: 24-39). Para Sallie McFague, un modelo es una metáfora que ha mostrado ser duradera y estable dentro de un campo —en los documentos que analizamos, el religioso— en el que ofrece un marco interpretativo válido. Por ejemplo, la metáfora de Dios como padre. Cuando ha llegado a ser un modelo, se hace posible para el creyente entender una serie de cosas relacionadas. Por ejemplo, si se entiende a Dios como padre, los humanos somos sus hijos y el pecado puede ser concebido como conducta desobediente con el padre. En este caso la salvación puede entenderse como la restauración de la humanidad como hijos privilegiados de Dios. Como otros investigadores antes que ella,² deja claro que las metáforas no son solo un ornamento lingüístico, por el contrario, son irremplazables ya que ciertas cosas no pueden ser expresadas en un lenguaje directo. (MacFague, 1994: 65-66). La metáfora es un intento de decir algo sobre lo desconocido con la ayuda de algo conocido, o algo acerca de lo cual no tenemos conocimientos, tomando como punto de partida algo que conocemos. Pone en primer plano algunos aspectos. Por ejemplo, Dios como protector, que premia y castiga, cuando Dios es sinónimo de padre. Al mismo tiempo relega otras posibles cualidades de Dios a la oscuridad: Dios como madre, espíritu no humano, cuerpo del universo, etc. Para algunos autores, se hace necesario —si la fe cristiana quiere seguir existiendo— elaborar y desarrollar mitos, representaciones, imágenes creíbles y con fantasía de la relación entre Dios y el mundo con el conocimiento que los humanos tienen de él en la actualidad. (John Hick 1997: 201-202). Las metáforas y modelos son un aspecto central de un proyecto que ofrece imágenes con sentido y creabilidad para las personas de nuestro tiempo. El discurso del Papa Francisco es también examinado desde esta perspectiva.

La crítica al antropomorfismo y la desacralización de la naturaleza

Esta crítica va dirigida a las concepciones y prácticas dominadoras, expoliadoras y depredadoras de la naturaleza basadas en las narrativas de la creación contenidas en la Biblia. Así, el teólogo danés Ole Jensen afirma que para llegar a una solución de la crisis ecológica que afecta al planeta no es suficiente con efectivizar la tecnología, porque la crisis hunde sus raíces en una visión y actitud conquistadora ante la naturaleza. Existe un hilo conductor que

² ” Si estamos en lo cierto al sugerir que nuestro sistema conceptual es en gran medida metafórico, la manera en que pensamos, lo que experimentamos y lo que hacemos cada día, también es en gran medida cosa de metáforas.” (Lakoff y Johnson, 2001: 39).

engarza las narrativas bíblicas de la creación con las ciencias naturales y la visión que existe en el Occidente secularizado. Jensen refiere al teólogo estadounidense Harvey Cox que pensaba que todavía son importantes, porque contienen concepciones de la naturaleza y del lugar de los humanos en ella con significativas consecuencias ya que caracterizan el modo de pensar occidental. En estas narrativas hay tres actores importantes: Dios, los humanos y el mundo. Por mediación del cristianismo hemos heredado una visión de la relación entre estos actores que se diferencia radicalmente de otras culturas, anteriores y actuales, donde todo lo que existe es animado y con vida. De acuerdo a Cox, las religiones primitivas consideraban la naturaleza como divina y se sentían emparentados con todos los seres vivos, por lo cual la forma de explotar la naturaleza que ha caracterizado el mundo occidental, hubiese sido imposible para estas culturas. Lynn White, por su parte escribe que en la antigüedad cada árbol, cada monte y cada corriente de agua tenían su espíritu protector (White, 1967; 105). Por otro lado, la visión dominante en las sociedades occidentales es la de una naturaleza desacralizada: las plantas, árboles, los suelos y subsuelos son considerados materia muerta. (Jensen, 1978: 50-57). Además, los animales e insectos son categorizados como útiles o inútiles de acuerdo a criterios de provecho, frecuentemente inmediato, para los humanos.

El cristianismo es tanto una condición para que haya surgido una actitud expoliadora de la naturaleza como de mejoras de las condiciones físicas y materiales de los humanos, porque en la concepción cristiana criticada, no hay nada divino y sagrado en la naturaleza. Tampoco existen seres, que como en el caso del animismo, pueden ser heridos y aplastados o por los que se siente respeto y empatía. Las narrativas de la creación judeo-cristianas son especiales: un todopoderoso y amoroso creador que gradualmente crea la luz de la oscuridad, las plantas, los árboles y finalmente a Adán y a Eva. El cristianismo en su versión occidental constituye la religión más antropocéntrica que el ser humano ha visto. Nada en la creación tiene otro objetivo que servir a los humanos, que han sido creados a imagen y semejanza de Dios. Una variante moderna de los relatos de la creación que de forma clara retrata esta visión es el filme, *Tierra de María*. En él Dios les explica a sus criaturas: “Todo lo he creado para vosotros y para vuestros hijos. Os quiero más que a las nubes, que al cielo o que a los ángeles. Os quiero más que a las montañas y que a la tierra. Os quiero más que a las plantas que a los animales.” (Cotelo, 2013). De esta manera, las narrativas judeo-cristianas de la creación, separan de modo tajante a los humanos del resto de la naturaleza. Solo los humanos han sido creados a imagen y semejanza de Dios, con derecho a dar nombre y dominar al resto de los animales y plantas. Dios no está en la naturaleza —no es immanente— y sólo hay un Dios. No

existen dioses que personifican a las fuerzas de la naturaleza, como en las religiones griegas pre-cristianas. (Toynbee, 1971: 141). Lo divino está concentrado en un creador que se encuentra fuera de este mundo, más allá de él, trascendente. Cuando se vacía a la naturaleza de poderes, se la vacía también de significado por sí misma. Las plantas, los animales y la tierra no tienen significación y valor por sí mismos. En las narrativas de la creación, los humanos tienen un rol principal como ayudantes de Dios, con el poder de dar a la materia sin sentido significación. Se puede luego postular que la creación se convierte en sinónimo de la cultura humana.

La concepción actual del tiempo también está ligada a las narrativas judeo-cristianas de la creación. Para los griegos el universo siempre había existido y lo seguiría haciendo. Lo divino se encontraba en el mundo en la forma de la razón universal. No tenían nociones de un Dios que había creado todo de la nada. No se imaginaban la nada. Por ello, los humanos no podían crear algo nuevo, su concepción del tiempo era circular, lo podían observar en las estaciones del año. En oposición a esta visión, el cristianismo tiene una concepción lineal del tiempo con un comienzo y final. En ambos Dios juega el papel principal. A ello se agrega la idea de que siempre nos movemos hacia adelante, esperamos nuevos acontecimientos y nos creemos con capacidad de crear algo nuevo. Finalmente, según Ole Jensen, la tradición cristiana contiene un desprecio al mundo que incorporó en el encuentro con la filosofía griega y que se ha expresado en gnosticismo. El cuerpo y el alma son separados abruptamente y la materia tiene un rango inferior que el espíritu. También aquí podemos rastrear una relación con la forma cínica con que tratamos el mundo material y sus recursos.

Las concepciones que hemos señalado son la base, según estos estudiosos, sobre la que se apoya la forma de hablar y tratar la naturaleza en las sociedades secularizadas. En Occidente existe una creencia extendida que podemos encontrar respuestas a todo en las ciencias naturales o con ayuda de las ciencias sociales o la psicología conducidas de acuerdo a los principios de las ciencias naturales. Pero la forma de percibir el mundo de las ciencias naturales es producto de actitudes, es una parte de la ideología conquistadora con respecto a la naturaleza. Las ciencias naturales son una de las formas de ver la naturaleza y un tipo de conocimiento interesado en las leyes de la naturaleza para ejercer el dominio sobre ella. Se trata de tener poder sobre la naturaleza, dominarla y controlarla para alcanzar lo que los seres humanos encontramos valioso, importante y verdadero. Lo que se convierte en objeto de estudio para las mediciones de las ciencias naturales, se transforma en materia muerta. Esto no es posible en culturas donde el trasfondo religioso no es el judeocristianismo. La visión de la

naturaleza del ser humano moderno y secularizado tiene dos rasgos principales: a) el mundo no es divino o sagrado, b) el ser humano es totalmente diferente de los animales u otros seres vivientes. Puede pensar, planear y obtener seguridad mediante el dominio técnico del mundo y las cosas.

Esta corriente crítica de la legitimación de las ideas y actuaciones de conquista y dominio de la naturaleza con base en la religión cristiana —que viene de los años 70 del pasado siglo hasta hoy— lleva sin duda razón ya que hay pruebas evidentes de que tras la crisis ecológica y medioambiental que experimentamos hay ideas e imágenes de la Naturaleza que han hecho posible y justificables estas prácticas, entre ellas las concepciones religiosas. Una prueba visible de ello son los documentos que muestran claramente como los europeos llegados a América legitimaron sus percepciones e ideas sobre la Naturaleza del continente y sus habitantes en las narrativas de la Creación y las ideas del Renacimiento.³

Los evangelios verdes

En los últimos decenios debido a la urgencia de los problemas ambientales y a la crisis ecológica, el cristianismo ha venido experimentado una transformación que se ha expresado en una mayor sensibilidad ecológica y medioambiental. Esta nueva sensibilidad, se manifiesta en nuevas interpretaciones de las narrativas de la creación contenidas en la Biblia y una reapropiación de las conceptualizaciones, experiencias y conductas alternativas, como las San Francisco de Asís. La mejor forma de entender su concepción y experiencia de la naturaleza es comenzar examinando el llamado *Cántico de las criaturas* o *Cántico del Sol*, un documento central que escribió al final de su vida (entre 1224 y 1226) en romance italiano para que lo entendiera el pueblo.⁴ Es el producto de veinte años de vida espiritual del autor impregnada por los valores de la simplicidad, la pobreza y la paz. Valores contrapuestos a los que dominaban en la Europa de la época: poder, materialismo y Cruzadas. (Leclerc, 1977).

³ Sobre las ideas de la Naturaleza no dominada en las Américas como lugares satánicos y pecaminosos véase Pike F 1992; Gudynas E. 2010 y el artículo panorámico sobre esta problemática de Cancino R. y Cristoffanini P. en el presente número de Sociedad y Discurso.

⁴ No se analizan todos los versos, sino solo los que tienen mayor relevancia para la problemática que estamos tratando: su concepción de la Naturaleza y la relación con Dios.

Canto de las Criaturas de San Francisco de Asís.⁵

Altísimo y omnipotente buen Señor,
tuyas son las alabanzas,
la gloria y el honor y toda bendición.

A ti solo, Altísimo, te convienen
y ningún hombre es digno de nombrarte.

Alabado seas, mi Señor,
en todas tus criaturas,
especialmente en el Señor hermano sol,
por quien nos das el día y nos iluminas.

Y es bello y radiante con gran esplendor,
de ti, Altísimo, lleva significación.

Alabado seas, mi Señor,
por la hermana luna y las estrellas,
en el cielo las formaste claras y preciosas y bellas.

Alabado seas, mi Señor, por el hermano viento
y por el aire y la nube y el cielo sereno y todo tiempo,
por todos ellos a tus criaturas das sustento.

Alabado seas, mi Señor, por el hermano fuego,
por el cual iluminas la noche,
y es bello y alegre y vigoroso y fuerte.

Alabado seas, mi Señor,
por la hermana nuestra madre tierra,
la cual nos sostiene y gobierna
y produce diversos frutos con coloridas flores y hierbas.

La palabra central en torno a la cual se unen todas las otras es, Señor. Es decir, la imagen, la metáfora utilizada para conferir significado a Dios, es la de un Señor. Podemos asumir que la significación quedaba clara en la Época Medieval con el sistema feudal en que el Señor era el que daba cosas (tierras, cargos) y recibía a cambio los servicios y tributos de vasallos y siervos. Este modelo también ha sido denominado monárquico ya que Dios no solo es Señor

⁵ En: <https://www.aciprensa.com/recursos/el-cantico-de-las-criaturas-1289/>

sino que Señor de Señores. (Mc Fague, 1994: 116-126). A ello podemos agregar que Dios es altísimo y omnipotente. De acuerdo a Lakoff y Johnson dentro de las metáforas orientacionales, lo que está arriba tiene una serie de connotaciones positivas: felicidad, consciencia, salud, vida, control y fuerza, elevado status, bueno y virtuoso. En el otro lado, lo que está abajo va asociado a: triste, enfermedad y muerte, estar sujeto a control o fuerza, bajo status, lo malo y el vicio. (Lakoff G. y Johnson M., 2001: 50-56) Luego, del lado de Dios estarían todas las virtudes y el poder y los humanos solo somos siervos temerosos, Dios es todo y los humanos no somos nada, estamos a la merced de su disposición de ayudarnos y auxiliarnos. Francisco de Asís refuerza estas significaciones al establecer que solo Dios es digno de glorias, alabanzas, bendiciones, honores. Existe entonces una dualidad asimétrica entre Dios y los humanos. Se destaca el poderío de Dios y se ocultan otras relaciones posibles entre Dios y los humanos, la de amante, amigo y la relación dialógica. Sin embargo, su conceptualización poco tiene que ver con una de las narrativas de la creación claves para entender la actitud de conquista y dominio hacia la Naturaleza: “Y los bendijo Dios y les dijo Dios: Fructificad y multiplicaos; y henchid la tierra y sojuzgadla; y tened dominio sobre los peces. del mar, y sobre las aves de los cielos y sobre todas las bestias que se mueven sobre la tierra.” (Santa Biblia: 2009, 2-3). Por el contrario, es una actitud de total humildad y sometimiento a Dios. Es la antítesis de la visión que hace a los humanos el centro del universo y que ha llevado a una conceptualización en la que los humanos se sienten solo como creadores y no como creados. Además, y esto es algo fundamental para lo que debería ser la relación de los humanos con la naturaleza, el Dios de Francisco no es trascendente sino inmanente. En efecto, Dios está presente en todo lo creado, animales, plantas, árboles, astros, etc. Nos ilumina a través de nuestro *hermano* sol, que recibe los calificativos de /bello/, /radiante/ y /con gran esplendor/. Esta cadena de significaciones del sol, las transfiere a la imagen de Dios. Es el mismo asombro y admiración hacía este astro, fundamental para toda forma de vida en nuestro planeta, que encontramos en muchas antiguas religiones y en la experiencia de los místicos. Dios es la fuerza que formó a la *hermana* luna y a las estrellas que son valoradas como algo viviente: /bellas/, /claras/ y /preciosas/. La tierra, nuestra *madre* y *hermana*, nos entrega todo lo necesario para vivir y nos guía y dirige, por eso es nuestra madre. Pero, además, ha sido creada por la misma fuerza activa que creó a los humanos y a todo lo demás. Como todos compartimos el mismo origen y Creador/a, nuestra forma de relacionarnos con todas las otras creaturas debe ser la que existe entre hermanos: impregnada de sentimiento filiales y fraternales. El Cántico es una celebración de todo lo existente y su

luminosidad y también una comunión fraternal con los elementos a los que estamos estrechamente ligados porque son el fundamento de nuestras vidas. Así, el/la Creador/a nos ilumina a través del hermano fuego al que van asociados los calificativos de /bello/, /alegre/, /vigoroso/ y /fuerte/. El Dios de Francisco se nos manifiesta y está presente en todos los elementos vitales: el viento, el aire y las nubes a través de las cuales se nos otorga todo lo necesario para mantener nuestras vidas. El Cántico manifiesta los valores íntimos de Francisco de Asís, su valoración de los elementos de la creación como resultado de un viaje interior, de una experiencia mística de comunión con la realidad última a través de las cosas. Su modo de ser y estar en el mundo está penetrado de los sentimientos filiales y fraternales que hemos mencionado, por lo tanto, su visión de la Naturaleza no es de la de algo muerto e inanimado, sino muy por el contrario, toda ella está llena de vida e interconectada: el hermano sol, la madre y hermana tierra, el hermano fuego, las nubes y la tierra, etc. No se siente como alguien que está sobre las cosas y que tiene el derecho de (mal) utilizarlas, dominarlas y someterlas. Por el contrario, vive al lado y junto con las cosas para protegerlas y cuidarlas. Todo en la naturaleza tiene un valor y ser propio. Lo que ve en la creación lo aprecia como signos de la belleza, esplendor, luminosidad y amor del Creador/a. Su estupor y agradecimiento por la belleza y utilidad de todo lo creado lo aleja de una actitud depredadora o destructora. Por ello, sus escritos, poesía y ejemplo de vida puedan ayudar al surgimiento de una nueva mentalidad necesaria para superar la crisis ecológica. Una comprensión y relación con la naturaleza marcada por el respeto, salvaguardia y protección del medio ambiente. Por estas razones, concordamos con la afirmación de algunos autores que la conceptualización, experiencias y conducta de Francisco de Asís, pueden promover una revolución pacífica de las conciencias y las conductas que orienten a la humanidad hacia una fraternidad cósmica.⁶(J.A Merino, 2014: Kindle Locations 44-45).

Otro evangelio verde y contemporáneo es *Laudato Si*, la síntesis de conocimiento científico y motivación religiosa elaborada por el actual Papa que eligió el nombre del místico de Asís. En el capítulo segundo, *El Evangelio de la Creación*, el Papa se refiere a la diferencia que existe entre el discurso político y el científico por un lado y el religioso por el otro. En este último, un concepto central es el de *Creador*, rechazado o no aceptado por parte de muchos de los que viven y piensan en el marco de otros discursos que el religioso. Sin embargo, afirma el actual pontífice, el conocimiento factual y el discurso científico no son

⁶ Ver, por ejemplo, (J.A Merino, 2014: Kindle Locations 44-45)

suficientes cuando se trata de solucionar los problemas ecológicos y medioambientales. La crisis ecológica que el mundo enfrenta tiene muchas y variadas causas, una de ellas como se ha visto son concepciones e imágenes contenidas en las narrativas de la Creación de la Biblia y las prácticas derivadas de ella. Por ello, afirma Francisco I, para encontrar una solución y desarrollar una ecología integral no es suficiente con los conocimientos, se hace necesario recurrir a la sabiduría⁷ contenida en la religión, el arte y las culturas populares. Las narrativas del Génesis contienen este tipo de sabiduría cuando nos hablan sobre la relación debida entre el creador, la naturaleza y los humanos: “Los relatos de la creación en el libro del Génesis contienen, en su lenguaje simbólico y narrativo, profundas enseñanzas sobre la existencia humana y su realidad histórica.” (Francisco I, 2015: 52).

En el uso que el Francisco I hace del concepto *Creador*, los humanos y la naturaleza son la consecuencia de un plan divino. Esto quiere decir que Dios ha creado a los otros dos actores centrales en una relación y equilibrios específicos. El modelo de Dios utilizado en la exposición papal es, principalmente, el de Dios Padre, que refiere al Génesis. Dios creo al ser humano a su imagen y semejanza. La Biblia en español utiliza el masculino genérico y se puede leer: “Y creo Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creo; varón y *a* hembra los creo.” (Sagrada Biblia, 2009: 2). El actual Papa elige escribir al “ser humano.” (Francisco I, 2015: 51). El masculino genérico en español del comienzo hace que las cosas se confundan, pero por ello el texto explicita que tanto los hombres como las mujeres fueron creados a imagen y semejanza de Dios, lo cual lógicamente implica que Dios puede ser concebido contiendo cualidades femeninas y masculinas, a través de las metáforas de madre y padre, pero el actual Papa no pondera la primera figura. En su encíclica, Dios es /un padre/ y los seres humanos fuimos concebidos en su pensamiento y corazón. La consecuencia de esta comprensión es que los humanos tienen una dignidad fundamental, ya que han sido queridos y deseados por su creador. No son el producto, como en el discurso científico, de una casualidad. Tampoco estamos condenados a eternas repeticiones como en religiones y creencias que ven en mundo y el universo de forma cíclica: antigüedad, hinduismo y budismo. Lo que esta encíclica papal destaca es que *el modelo de Dios como padre* le confiere dignidad al ser humano, ya que el igual que un padre desea y quiere a sus hijos, Dios lo hace con los humanos. Dios, nuestro /padre/ no ha equipado con la capacidad de conocernos a nosotros mismos y autocontrolarnos. Luego, el modelo de /padre/ utilizado por Francisco I destaca la

⁷ Acerca de la relación entre conocimiento y sabiduría puede consultarse el libro de Dorte Jørgensen (2002: 34-40).

dignidad de los humanos y deja en la oscuridad otras significaciones de las narrativas del Génesis. Por ejemplo, la concepción lineal del tiempo que creó la idea de la progresión permanente. De acuerdo a ella, como hemos venido señalando, hemos sido creados para crear cosas nuevas, somos los socios escogidos de Dios y continuamos su creación; esperamos algo nuevo del futuro. Estas ideas son también centrales en las narrativas de la Creación y se manifiestan en la fe en el crecimiento y progreso perpetuo que ha llegado a ser una ideología y forma de vida hegemónica en casi todo el mundo.

Siguiendo a Francisco I, la sabiduría del evangelio de la Creación nos comunica que en los comienzos existía una armonía entre los tres fundamentos de la existencia humana: Dios, la naturaleza y nuestro prójimo. Esta armonía ha sido quebrantada porque los humanos ya no se consideran como creados, solamente como creadores. Se olvidan que la tierra y los seres vivos creados por Dios existían antes que los humanos. Dios es /el dador/ y los humanos solo /receptores/ que deben respetar ciertas admoniciones. Esta es una variación luego de la metáfora de Dios como Señor y Monarca. Sin embargo, el actual Papa afirma que las narrativas de la creación son interpretadas de forma unilateral cuando solo enfocan el derecho de los humanos a someter y dominar la tierra. El resultado ha sido una forma de vida asociada con una explotación desenfrenada y destructiva de la naturaleza. El pontífice refiere a las significaciones olvidadas o marginadas del evangelio de la creación donde se establece que los humanos deben “labrar y cuidar” la tierra. (Francisco I, 2015: 52). El que los humanos deben cultivar la tierra, conlleva que deben prepararla y mejorarla. La imagen de los humanos como /custodios/ implica que deben vigilar y proteger la tierra, conservarla y nutrirla. Esta nueva forma de entender y expresar la sabiduría de las narrativas de la creación nos sugiere una nueva forma de vida. Los humanos son solo una parte de la creación, no han creado la naturaleza, pero porque han sido dotados con inteligencia pueden llegar a entender el complicado balance que existe entre la naturaleza y todos los seres vivos y respetar este balance. En la Biblia se pueden encontrar normas válidas para los seres humanos en las relaciones entre ellos y también con los animales que la humanidad debe respetar en su actuar sobre la naturaleza. Por ejemplo, normas que dictan a los humanos días de descanso, válidas también para los animales y que prescriben ser atentos con estos últimos. Francisco I deja en claro que la Iglesia ya no sostiene que los otros seres vivos están solo para satisfacer las necesidades humanas, por ello no pueden ser tratados solo como su vida solo tuviera sentida de acuerdo a estas últimas. Tienen un valor en sí mismo, porque también han sido queridos y

deseados por Dios y reflejan su bondad y sabiduría. No deben ser considerados solo desde la perspectiva de su utilidad para los humanos. Lo que lo lleva a la conclusión de que, “la Biblia no da lugar a un antropocentrismo despótico que se desentienda de las demás criaturas.” (Francisco I, 2015: 54). Las comunidades humanas pueden tomar de la naturaleza lo necesario para su supervivencia, pero tienen la responsabilidad de preservar la fertilidad de la tierra para las futuras generaciones: “Cada comunidad puede tomar de la bondad de la tierra lo que necesita para su supervivencia, pero también tiene el deber de protegerla y de garantizar la continuidad de su fertilidad para las generaciones futuras.” (Francisco I, 2015: 53).

La sabiduría de la Biblia se manifiesta, por ejemplo, en la instauración de un año sabático para Israel cada siete años, durante el cual se daba un completo descanso a la tierra, no se sembraba y sólo se cosechaba lo indispensable para subsistir y brindar hospitalidad al extranjero:

Y JEHOVA hablo a Moisés en el
monte Sinaí, diciendo: Habla a los hijos de Israel y
diles: Cuando hayáis entrado en
la tierra que yo os doy, la tierra
guardara reposo para Jehová.
Seis años sembrarás tu tierra, y
seis años podarás tu viña y recogerás
sus frutos; pero el séptimo año será de
reposo para la tierra, reposo para
Jehová; no sembraras tu tierra ni
podarás tu viña. (Sagrada Biblia, 2009: 217).

La tierra, según las narrativas de la creación, no es propiedad de los humanos y no puede haber propiedad absoluta de ella, porque es propiedad de Dios. Es decir, Dios como (dueño/. En la encíclica papal, encontramos un modelo de la relación entre Dios, los humanos y el mundo que se corresponde con el conocimiento sobre este último que se tiene en la actualidad: todo está estrechamente conectado y el respeto a la naturaleza va ligado con las obligaciones que tenemos con otros seres humanos en cuanto a tratarlos de modo solidario y justo a partir de la constatación de que los efectos negativos de los cambios climáticos afectan

especialmente a los pobres. El Papa interpreta la narrativa del diluvio como una alegoría de a lo que puede llevar la corrupción e injusticia humana

“No puede ser real un sentimiento de íntima unión con los demás seres de la naturaleza si al mismo tiempo en el corazón no hay ternura, compasión y preocupación por los seres humanos. Es evidente la incoherencia de quien lucha contra el tráfico de animales en riesgo de extinción, pero permanece completamente indiferente ante la trata de personas, se desentiende de los pobres o se empeña en destruir a otro ser humano que le desagrada.”

En su visión, las catástrofes pueden ser un camino para alcanzar nuevas y mejores condiciones, por ejemplo, a la realización de una utopía ecológica y social en la que los ritmos de la naturaleza sean respetados, donde se reconozca que la naturaleza y sus frutos nos pertenecen a todo y donde los bienes sean compartidos con los pobres y extranjeros.

En el Evangelio de la Creación, encontramos a el modelo de Dios como /patriarca/ y /rey/. Tiene gran fuerza y poder, el brazo tenso y no experimenta cansancio y agotamiento. Dios en esta comprensión y modo de habla es un ser con cualidades humanas a gran escala, es fuerte y todopoderoso. Esta modelo hace que los que aceptan la imagen experimenten seguridad, protección y alivio, pero la cara opuesta puede ser el temor. Además, si Dios es un rey (celestial) es intocable y pertenece a otro mundo que no es el que vivimos los humanos, o como señala McFague, Dios no tiene mundo y el mundo no tiene Dios. (McFague, 1994: 119). Para el Papa, solo la aceptación de la imagen de Dios como creador, todopoderoso y único propietario legítimo de la tierra puede impedir que los seres humanos sigan considerando la tierra solo de la perspectiva de sus intereses e imponerles sus leyes. Los humanos pueden vencer su sentimiento de impotencia si piensan en la omnipotencia de Dios: “Si pudo crear el universo de la nada, puede también intervenir en este mundo y vencer cualquier forma de mal. Entonces, la injusticia no es invencible.” (Francisco I: 2015: 59).

Lo nuevo de la forma de comprender y expresar la relación entre Dios, la naturaleza y los seres humanos es que el actual pontífice no solo utiliza el modelo de Dios como rey y patriarca, lo suple y matiza con el modelo de Dios como padre, en el cual Dios representa ideales humanos como la justicia, la verdad y el amor. El poder de Dios va unido a su ternura paterna. Aún más, podemos percibir una nueva metáfora: Dios, el creador amoroso.

El Papa toma como punto de partida las diferentes significaciones del concepto de naturaleza en comparación con el de creación. Mientras que el de naturaleza ha llegado a referir a un sistema que puede ser estudiado y controlado, el de creación, es índice de un plan que es producto del amor y en el cual todas las creaturas tienen significado y valor. La

creación es un regalo de nuestro común progenitor que une a todas sus creaturas en una comunidad universal. Así como los humanos no son el producto del caos y la casualidad, tampoco el mundo lo es. Dios no ha creado al mundo como una manifestación de su poder o para imponerse. El amor de Dios es la fuerza creadora tras todo lo que existe y su ternura envuelve hasta las más insignificantes creaturas en sus segundos de vida. Un padre cariñoso, tierno y devoto es sin duda una imagen diferente a la tradicional en las religiones monoteístas.

Francisco I reconoce y acepta que el pensamiento judío-cristiano desmitologiza la naturaleza y lo valora como algo positivo ya que tiene como consecuencia resaltar la responsabilidad de los humanos con respecto a ella. En su comprensión y forma de expresarse los humanos están por encima de la naturaleza, Dios les ha concedido capacidades para protegerla y desarrollar sus potenciales. En virtud de estas capacidades también pueden tener una actitud crítica y rechazar el mito del crecimiento material ilimitado. (Francisco I, 2015: 61). Parece entonces que el Papa utiliza el concepto de mito en la acepción de ficción, fábula e invención. En cambio, los mitos cristianos del Antiguo Testamento —como los de la creación, del pecado original o el diluvio— son mencionados como, “antiguos relatos cargados de profundo simbolismo.” (Francisco I, 2015: 56). La consecuencia de este modo de entender el mito ha sido que todas las otras ideas religiosas sobre la naturaleza sean categorizadas como equivalentes a ficción, fábula e invención. En este aspecto, el actual Papa continúa una larga tradición en la que todo aquello que no estaba contenido y legitimado en los dos Testamentos era percibido como una ficción no verdadera. (Eliade 1994: 7-8).

En El Evangelio de la Creación, la naturaleza es mentada como testigo, revelación, caricia y manifestación de Dios. Estas asociaciones se inscriben en un marco comprensivo donde Dios y la Naturaleza son entidades escindidas y con ello también el ser humano y la naturaleza ya que el Papa se refiere a este último como imagen y representante en la tierra de Dios. Por un lado, se afirma vehementemente la distancia entre el Creador y lo creado: “Pero cuando decimos esto, no olvidamos que también existe una distancia infinita, que las cosas de este mundo no poseen la plenitud de Dios.” (59) Por otro, Francisco I cita a los obispos del Brasil que escriben que la Naturaleza no solo es una manifestación de Dios, sino también, “lugar de su presencia.” (Francisco I, 2015: 69). Otras cadenas asociativas en torno a la relación Dios-Naturaleza son elaboradas a través de referencias a Tomas de Aquino, en las que el teólogo católico utiliza la metáfora del “primer agente” para referir a Dios. Es él que ha deseado la multiplicidad e interdependencia mutua que existe en el mundo. Las criaturas no se bastan a si mismas y por ello se suplen mutuamente. El significado y sentido de Dios

manifiesta el deseo de los humanos de alabar al Creador como lo hizo San Francisco. Todas las creaturas y todo lo creado tienen un mismo progenitor y conformamos una familia, por ello la desertificación se siente como una enfermedad que nos afecta a cada uno y la extinción de una especie como mutilación. (Francisco I, 2015: 70). Sin embargo, el Papa se opone a un ecocentrismo obsesionado por negar la primacía de los humanos y que con gran energía y entusiasmo protege otras especies, pero tolera que otros humanos vivan en la miseria y degradación. La compasión y ternura por otros seres vivos, para verdadera no puede ser indiferente a la trata con seres humanos, la violencia y el asesinato de ellos. Y en el lado contrario la crueldad con otros seres vivientes va a influir inexorablemente en cómo tratamos a nuestros prójimos.

La importante relación entre Naturaleza y propiedad privada es otra cuestión tratada en Laudato y Francisco I deja en claro que para la Iglesia, la propiedad privada nunca ha sido absoluta inviolable, todas las formas de propiedad privada tienen una dimensión social. Si Dios ha creado la tierra y la Naturaleza, sus recursos son bienes colectivos:

“El medio ambiente es un bien colectivo, patrimonio de toda la humanidad y responsabilidad de todos. Quien se apropia algo es sólo para administrarlo en bien de todos. Si no lo hacemos, cargamos sobre la conciencia el peso de negar la existencia de los otros.” (Francisco I, 2015: 75)

Por ello no se puede legitimar un usufructo de estos recursos de forma tal que solo favorezcan un puñado de naciones o personas a nivel nacional o global.

Finalmente, el actual papa menciona al fundador del cristianismo como ejemplo de una persona que vivía en armonía con la Naturaleza. En primer lugar, porque no era partidario del dualismo entre espíritu y materia que más tarde fue incorporado al cristianismo mediante la incorporación en este último de elementos de la filosofía griega: “Vino el Hijo del Hombre, que come y bebe, y dicen: He aquí un hombre comilón y bebedor de vino, amigo de publicanos y de pecadores.” (Sagrada Biblia, p. 1525). Segundo, en virtud de su condición de artesano, Jesús vivía en contacto diario con la Naturaleza a la que le daba forma y, tercero, porque puso como modelo de vida el de las flores y pájaros del campo.

Conclusiones

La religión es una forma de pensar y actuar simbólica y expresiva como lo señala Wittgenstein. No es una forma menos desarrollada de ciencia ya que sus objetivos no son los mismos que esta última. Debe, según el mismo autor, ser considerada como un juego de

lenguaje (o discurso) con reglas diferentes al de la ciencia. Las palabras e imágenes en la religión no refieren a objetos y hechos como en la ciencia. Mientras que en esta se trata de explicar hechos objetivos, la religión como la ética son evaluaciones de estos hechos. Una enunciación religiosa es una expresión de cómo las personas se conducen y comportan con relación a la realidad y la vida y para Wittgenstein esto era una parte vital de la vida humana. Más contundente aún es su conclusión acerca de que la aplicación de las reglas científicas a otras formas de praxis (como la religión, la ética y el arte) corren el riesgo de no explicar nada. La idea de que todas las acciones humanas pueden entenderse y describirse con ayuda de la aplicación de modelos científicos y la utilización del lenguaje de la ciencia es una forma de etnocentrismo.

La religión, junto con la ética y el arte, es uno de los mundos simbólicos de los seres humanos que han tenido y seguirán teniendo una importancia vital. En este artículo se ha mostrado como las narrativas judeo-cristianas de la Creación han influido la relación de los humanos con la Naturaleza al desacralizar esta última y designar al hombre como el único ser viviente creado a imagen semejanza de Dios. Un Dios que no es parte de este mundo y que lo ha creado exclusivamente para beneficio y provecho de los humanos que son más importantes que el resto del universo. El antropomorfismo extremo y la disociación total entre Naturaleza y Dios son características que oponen al cristianismo (y podríamos afirmar, a las religiones monoteístas) a las religiones de la antigüedad y del presente donde los dioses son de este mundo (las montañas, animales, el mar) y todo en la naturaleza está impregnado de divinidad y espiritualidad. Como las personas secularizadas se conducen y comportan con respecto a los recursos del subsuelo, marítimos y a la fauna y flora tienen bastante que ver con esta visión desacralizada de la Naturaleza y de los humanos como encargados divinos con derecho a someter el planeta y todo lo no humano a sus objetivos y necesidades. Si ha existido un discurso cristiano dominante y legitimador de la actitud conquistadora y expoliadora de la naturaleza, también podemos referir a una tradición alternativa con una evaluación diferente del universo, la tierra y todos lo viviente. El ejemplo más preclaro es el de Francisco de Asís. Un documento central para comprender su visión es el llamado *Cántico de las criaturas* o *Cántico del Sol*, producto de veinte años de vida espiritual del autor impregnada por los valores de la simplicidad, la pobreza y la paz. Valores contrapuestos a los que dominaban en la Europa de la época: poder, materialismo y Cruzadas. El Cántico es una celebración y elogio de Dios a través de los elementos de la Creación: el sol, la luna, la tierra, el fuego y el agua. Como se puede comprobar no solo los humanos son la imagen de Dios, también los astros

como el sol, los elementos, animales e insectos. La imagen de Dios como padre va asociada a sentimientos filiales y de fraternidad por toda la Naturaleza/Creación. Su modo de ser y estar en el mundo está penetrado de estos sentimientos, por lo tanto, su visión de la Naturaleza no es de la de algo muerto e inanimado, sino muy por el contrario, toda ella está llena de vida e interconectada. No se siente como alguien que está sobre las cosas y que tiene el derecho de (mal) utilizarlas, dominarlas y someterlas. Por el contrario, vive al lado y junto con las cosas para protegerlas y cuidarlas. Lo que ve en la creación lo aprecia como signos del poder, la sabiduría y bondad del Creador. Su estupor y agradecimiento por la belleza y utilidad de todo lo creado lo aleja de una actitud depredadora o destructora. Por ello, sus escritos, poesía y ejemplo de vida puedan ayudar al surgimiento de una nueva mentalidad necesaria para superar la crisis ecológica y promover una revolución pacífica de las conciencias y las conductas que orienten a la humanidad hacia una fraternidad cósmica.

El actual Papa entrega, en su carta encíclica *Laudato Si*, una interpretación diferente de lo que debe ser la relación entre Dios, los humanos y la Naturaleza basada en las narrativas de la Creación, la visión franciscana y el ejemplo de Jesús. De acuerdo a Francisco I, en los comienzos existía una armonía entre los tres fundamentos de la existencia humana: Dios, la naturaleza y nuestro prójimo. Pero, los humanos ya no se consideran como creados, solamente como creadores y han quebrantado la armonía. Se olvidan que la tierra y los seres vivos creados por Dios existían antes que los humanos. Dios es el dador y los humanos solo receptores que deben respetar ciertas normas. Las narrativas de la creación son interpretadas de forma unilateral cuando solo enfocan el derecho de los seres humanos a someter y dominar la tierra. El pontífice refiere a las significaciones olvidadas o marginadas del evangelio de la creación donde se establece que los humanos deben cultivar la tierra lo que significa que deben prepararla y mejorarla. Además, como custodios de ella deben vigilarla y protegerla. Esta nueva forma de entender y expresar la sabiduría de las narrativas de la creación, sugieren una nueva forma de vida. Los humanos son solo una parte de la creación, no han creado la naturaleza, pero han sido dotados con inteligencia y pueden llegar a entender el complicado balance que existe entre la naturaleza y todos los seres vivientes y respetar este balance. En la Biblia se pueden encontrar normas válidas que dictan a los humanos días de descanso, válidas también para los animales y que prescriben ser atentos con estos últimos. Estas y otras normas similares contenidas en el Antiguo Testamento deben servir como punto de referencia del actuar humano sobre la naturaleza. En *El Evangelio de la Creación*, la Naturaleza se inscribe en un marco comprensivo donde Dios y esta última son entidades escindidas. Por un lado, el

Papa continúa afirmando vehementemente la distancia entre el Creador y lo creado, por otro, Francisco I cita a los obispos del Brasil que escriben que la Naturaleza no solo es una manifestación de Dios, sino también lugar de su presencia. El significado y sentido de Dios manifiesta el deseo de los humanos de alabar al Creador como lo hizo San Francisco. Todas las creaturas y todo lo creado tienen un mismo progenitor y por ello podemos sentir las consecuencias de la crisis ecológica y ambiental como una enfermedad que nos afecta a cada uno y la extinción de una especie como mutilación. Finalmente, nos recuerda que el fundador del cristianismo vivía en armonía con la Naturaleza, que no creía ni practicaba el dualismo entre espíritu y materia, que, en virtud de su condición de artesano, vivía en contacto diario con la Naturaleza a la que le daba forma y que tenía modelo de vida el de las flores y pájaros del campo. Luego, en *Laudato Sí*, encontramos narrativas que promueven una relación radicalmente diferente a la actual entre humanos y Naturaleza legitimada por la concepción de estos últimos como creados. Se puede considerar la visión de Francisco I como propuesta de una revolución ecológica y social pacífica.

Bibliografía

- ALBINUS, LARS JENSEN (1994): 'Diskurs-begrebet i religionshistorisk kontekst'. En: *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift*. 13-38.
- ALBINUS, LARS JENSEN (2005): 'Religionsfænomenologi I lyset af den sproglige vending'. En: Joel Haviv, Anders Lisdorg og Peter Weiss Poulsen (ed.), *Religionsvidenskabens komparative udfordring*. Copenhagen: Museum Tusculanums Forlag. 19-35.
- BLOCH, E. (1977). *El principio esperanza*. Tomos I y II. Madrid: Aguilar.
- HICK, JOHN (1977). *The Myth of God Incarnate*. London: SCM Press.
- CLACK, BRIAN R. (1999). *An Introduction to Wittgenstein's Philosophy of Religion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- COLE, PETER (2008). *Philosophy of Religion*. London: Hodder Education.
- ELIADE, MIRCEA (1994). *Mito y Realidad*. Barcelona: Labor.
- FLECHA, JOSÉ RAMÓN. (2001). *El Respeto a la Creación*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- GAINES J. M. (2000). *Dream/Factory*. En Christine Gledhill & Linda Williams, *Film Studies*, London : Arnold.

- GUDYNAS EDUARDO (2010). Imágenes, ideas y conceptos sobre la naturaleza en América Latina. En: Cultura y Naturaleza, Leonardo Montenegro ed. Jardín Botánico J.C. Mutis, pp.267-292. Bogotá: Colombia.
- HICK, JOHN (1977). *The Myth of God Incarnate*. London: SCM Press.
- JENSEN, OLE (1978). *I vækstens vold. Økologi og religion*. København: Fremad.
- JØRGENSEN DORTHE (2002). Viden og visdom. Spørgsmålet om de intellektuelle. Copenhagen: Det lille Forlag.
- HERBENER, JENS ANDRÉ (2015). *Naturen er hellig. Klimakatastrofe og religion*. København: Information Forlag.
- KELLNER D. (2010). Ernst Bloch, Utopia and Ideology Critique. En *Vlaams Marxistisch Tijdschrift*, 2, 40-48.
- KELLNER D. (2011). *Cultura mediática. Estudios culturales, identidad y política entre lo moderno y lo posmodernos*. Madrid: Akal.
- LAKOFF G. y JONHSON M. (2001). Metáforas de la Vida Cotidiana. Cátedra: Madrid.
- LAOZI (2016). *Daode Jing: klassikeren om vejen og kraften*. NordØsten.
- LEE, CHUNG-KEE (2010). "From Aquinas' analogy to Ian Ramsey's models and disclosures. The possibility of religious language then and now. En: *National Taiwan University Philosophical Review* 39: 1-50.
- MCFAGUE, SALLIE (1994). *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*. Santander: Sal Terrae.
- MERINO JOSÉ ANTONIO (2014) Francisco de Asís y la ecología. (Spanish Edition). Grupo SM. Kindle Edition.
- NIELSEN, JØRGEN STEEN (2015). "Hvad i himlens navn er meningen?" En: Information 1.07.2017.
- PIKE FREDERIK B. (1992). The United States and Latin America. Myths and Stereotypes of Civilization and Nature. Austin: University of Texas Press
- RICOEUR P. (1976). Ideology and Utopia as Cultural Imagination. En *Philosophic Exchange*: Vol. 7: No. 1, Article 5.
- RICOEUR P. (1999). *Ideología y Utopía*. Barcelona: Edisa.
- SANTA BIBLIA (2009) Antiguo y Nuevo Testamento. Reina-Valera. Salt Lake City: Utah.
- STIGEN ANFINN (2002). *Tenkningens historie*. Vol 1. Oslo: Gyldendal.
- PÉREZ PRIETO, V. (1999). Ecologismo y Cristianismo. Madrid: Sal Terrae.

- TAMAYO J.J. (2015). *Religión, Razón y Esperanza. El pensamiento de Ernst Bloch*. Valencia: Tirant Humanidades
- TOYNBEE, ARNOLD. (1971). "The Religious Background of the Present Environmental Crisis." En: Intern. J. Environmental Studies, Vol. 3. 141-146.
- WESTERGAARD, PETER K. (2013). *Mennesket er et ceremonielt dyr. Ludwig Wittgensteins Bemærkninger om Frazers 'Den gyldne gren'*. Fredriksberg: Forlaget Anis.
- WHITE, LYNN (1967). "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis". En: Science, New Series, Vol. 155, No. 3767. 1203-1207.
- WINCH PETER (1973). *Samfundsvidenskab og filosofi*. Copenhagen: Forum.
- WINCH PETER (1977). "Meaning and Religious Language". En: Stuart Brown (ed.) *Reason and Religion*. London: Cornell University Press. 193-221.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG (1918). *Tractatus Logico-Philosophicus*.
Edición Electrónica de www.philosophia.cl /Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG (1984). *Culture and value*. Chicago: The University of Chicago Press
- WITTGENSTEIN, LUDWIG (1993). *Tractatus Logico-Philosophicus*. København: Gyldendal
- WITTGENSTEIN, LUDWIG (1999). *Investigaciones Filosóficas*. Barcelona: Ediciones Altaya..
- WITTGENSTEIN, LUDWIG (2001). *Forelæsninger og samtaler*. Århus: Philosophia.
- ZOLBERG ARISTIDE R. and WOON LONG LITT (1999). "Why Islam Is Like Spanish: Cultural Incorporation in Europe and the United States." En: Politics and Society Vol. 21 N° 1.

Fuentes electrónicas

- FRANCISCO I, PAPA (2015). Carta Encíclica Laudato Si. Sobre el Cuidado de la Casa Común. En: <https://www.aciprensa.com/Docum/LaudatoSi.pdf>
- NOAH NIEHAGUS (2010). "Religious Talk as Language-Games and Theology as Grammar: Ideas on an analysis of Religious Discourse using Wittgenstein's Philosophical Investigations." University College Maastricht: The Netherlands.
- SCHMUCKI, OKTAVIAN (2000). La mística de la naturaleza en San Francisco de Asís. En: <http://www.franciscanos.org/espiritualidad/Schmucki-LamisticadelanaturalezaenSanFranciscodeAsis.htm>. Bajado 16.03.2017

Notas sobre el autor

Pablo R. Cristoffanini es doctor por la Universidad de Aarhus, Dinamarca. Desde 1996 se ha desempeñado como profesor titular en el Instituto de Cultura y Estudios Globales de la Universidad de Aalborg, Dinamarca. Sus principales áreas de estudio son el cine como conocimiento social y cultural y los encuentros y conflictos entre culturas, especialmente en relación con América Latina. Entre sus publicaciones pueden mencionarse: “Estereotipos y mitos: La representación de los latinos en el cine norteamericano”, *Revista Nuevo Cine Latinoamericano*, La Habana: Cuba (2007), “La utopía del consumo en Chile : Un paradigma unidimensional de modernidad.” En *Utopías y Globalización*, Colegio de Sonora : México.” (2007), “Shopping Malls y alimentación rápida: ¿Americanización o mundialización de la cultura en América Latina?” En *Sociedad y discurso*, Universidad de Aalborg (2011), “The concept of culture in academic and public discourses : Meanings, changes and consequences”. En *Culture and Identity in Organisations: A Discourse Perspective*. red. / Lise-Lotte Holmgreen. Aalborg : Aalborg Universitetsforlag, 2012. s. 15-30, ”Representaciones y discursos sobre la cultura y la identidad en una diáspora laboral hispánica en una capital europea.” (con Lotte Dam) En *Sociedad y discurso*, AAU, Nr. 22, 03.2013, s. 15-30, “Mexican film: from national to transnational and global”. En *Temp: Tidsskrift for Historie*, Aarhus University 7, 2013. Che Guevara “Non places and separated worlds: Rodrigo Pla’s film *La Zona*. 2014, En *Non Place. Representing Placelessness in Literature, Media and Culture*, Aalborg University Press, 2015. Che Guevara: Las significaciones de un ícono global. En *Sociedad y Discurso* 27, 2014. Pandillas Migrantes y Fronteras en *Sin Nombre y Babel*. En *Sociedad y Discurso* 27, 2015. La utopía comprensiones, expresiones y perspectivas en el 500 aniversario del ensayo de Tomás Moro (con Jan Gustafsson). En *Sociedad y discurso* 29, 2016. El Papa Francisco y la Utopía. En *Sociedad y Discurso* 29, 2016.